

R. 132

DR. D. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA



SUÁREZ Y EL PENSAMIENTO INGLÉS CONTEMPORÁNEO

102
TIRADA APARTE DEL HOMENAJE AL P. SUAREZ
SALAMANCA, 1948

LECCION II

DOCTOR D. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA

Suárez y el pensamiento inglés contemporáneo.

SEÑORES:

Hablar de Suárez en Salamanca embarga el ánimo en términos que casi no sabría agradecer ahora las inmerecidas frases que, hijas más de un benévolo cariño que de la mezquindad de mis merecimientos, me dedicara este varón admirable, todo fibra de disciplinas, solidez de saberes y modelo de virtudes que se llama Teodoro Andrés Marcos.

Pues hablar de Suárez en Salamanca, y en una tarde del mes de abril, trae irrevocablemente a la memoria el recuerdo de otros abrils salmantinos. Aquellos del año 1562, en los que un muchacho de complexión endeble y flaco porte paseara por estos mismos claustros que vosotros pisasteis al entrar aquí esta tarde, solo y meditabundo, aislado y pensativo, encerrado en la sobriedad de sus temas juscanónicos, como si presintiera la llamada de la gracia que dos años después le hará alistarse en las filas de Ignacio de Loyola. Sean mis primeras palabras para aquel agradecimiento y para esta evocación sentida, que yo quisiera infundir en vosotros con idéntico fervor con que arde al caldear mi corazón; con el brío de la tradición que estas paredes atesoran, joyeles de los mejores momentos de la España nuestra, de los momentos que nos atenzan el pecho con la añoranza de su imposible lejanía.

Analizar las relaciones de Francisco Suárez con el pensamiento político inglés de su hora, equivale a estudiar el meollo del pensamiento político suareziano y equivale también a contraponer la Castilla de los Felipes a la Inglaterra de las Isabeles y Jacobes.

BIBLIOTECA

FCO. ELIAS DE TEJADA Y ERASMO PERCOPO

Salamanca a Oxford, el catolicismo a la reforma, el Tormes al Támesis, la árida llanada austera a la verde campiña remojada, las secas tierras de la Castilla clara a los nebulosos paisajes británicos, la línea definida al brumoso cambiar de los perfiles. Porque quizá en ningún momento de la historia de las relaciones entre ambos pueblos se marcó tan patentemente la disparidad de sus dos perspectivas vitales como en la polémica que Suárez dirimió y que va a ser objeto de mis consideraciones esta tarde. Todo el torbellino suscitado por la Protesta se aquieta en la serena acción del Eximio; y por eso en esta polémica se cifra el papel que le tocó llenar en la marcha de la historia.

Porque en una edad oscilante, toda cambios, en la que pareció crujir el mundo secuela del medievo, cuando alboreaba la Europa moderna con el nuevo tipo del hombre dilttheyano, Francisco Suárez supo colocarse en la encrucijada de los humanos avatares y definir el rumbo de la civilización cristiana. Bajo el arco triunfal cuyas jambas ornan la perfección jurídica del *De legibus* y la exquisitez política de la *Defensio Fidei*, y cuya cobertura corona la magnitud metafísica de las *Disputationes*, van a pasar en tropel alborozado las viejas doctrinas medievales para ser aquilatadas en el clásico equilibrio de una pluma como pocas exacta, medida y labradora. Los viejos arquetipos mentales son reformados a golpes del cincel suariano. Y desde la plenitud de sus visiones se logrará la gran visión armónica del orbe cuando el orbe se resquebrajaba en mil pedazos. En la obra de Suárez dánse la mano la metafísica y la historia, ciñéndose el devenir zigzagueante de los sucesos a la probada solidez de una ontología que en Dios concluye; la ética va a cobrar originalidades nuevas al reelaborar a lo jesuítico la debatida cuestión de las relaciones entre la gracia y la naturaleza; el derecho cobrará cuño filosófico definitivo en un libro donde se concluirá el andar filosófico del saber jurídico escolástico; la política, que Bodino ha sublevado contra las ligaduras teológicas, va a ser reinstalada en el marco de la moral cristiana; como un soldado más de la España de la Contrarreforma, Suárez despliega al viento de las ideas la bandera ilusionada de la ortodoxia combatida, con tanto empuje en el brazo intelectual que no habrá huracán de los siglos posteriores bastante a esparcir por los campos del olvido las cenizas de su nombre de milite cristiano.

En cuatro partes quiero separar mis consideraciones. La pri-

mera, una fijación de los hechos en que la polémica consiste. La segunda, un planteamiento de los puntos cardinales debatidos. La tercera, subrayar en qué postura cuaja el carisma político que el protestantismo enarbola. La cuarta, señalar la propia postura suariana. Andados los caminos que estas etapas señalan será posible arribar a la respuesta que conteste al punto que va a servirnos de colofón: el valor que el pensamiento político de Francisco Suárez, jesuita granadino del 1600, puede brindar al hombre de hoy.

Porque este colofón será en definitiva aquello que justificaría activamente las memorias de Suárez en su cuarto centenario.

I

En la fría mañana, toda grises fríos, del 8 de febrero de 1587, el ronco funerario sonido de los tambores acompañaba los postreros latidos del corazón de una mujer, mientras subía las gradas del cadalso en el patio de armas del castillo de Fotheringhay. Era bellísima y era reina, la reina de Escocia, quien subía los escalones, rosario en mano, ojos en el cielo y temblor contenido en las carnes temerosas; al trasponer los umbrales de la vida, segaban su cabeza linda y mayestática órdenes dimanadas de otra mujer por cuyas venas corría la misma sangre, de otra mujer que de un solo golpe le arrebatara su reino heredado y su hijo parido. La mujer que iba a morir se llamaba María Estuardo; quien la hacía morir era la reina Isabel de Inglaterra.

En aquella mañana gris y fría se abren los sucesos de nuestra polémica. En aquel momento se vió la manera en que Dios depa-raba destinos dispares a aquellas dos mujeres. María Estuardo, reo político, vencida y débil, símbolo vivo del dolor triste y de la inconsistencia femenina, será la madre que dará un hijo a los pueblos de la Gran Bretaña. Isabel de Inglaterra, llamada donosamente Virgen simplemente porque no llegó a tener hijos, gana la lid política y pierde el choque humano; incapaz de regalar un hijo a los pueblos de la Gran Bretaña tendrá que contentarse con educar para rey al hijo de su rival. María pasará ante los hombres posteriores como mujer; a Isabel, la Historia ha de considerarla como reina.

Cuando Jacobo, hijo por la naturaleza de María y por la edu-

cación de Isabel, ciña la corona, deberá optar por seguir los pasos de una de sus incompatibles madres, deberá elegir entre andar las huellas de María o continuar las obras de Isabel. El catolicismo y el protestantismo frente a frente asisten con expectación al decidir del rey protestante cuya madre subió al patíbulo por ser católica.

El ancho anhelo de las esperanzas católicas queda cerrado por el edicto real del 23 de febrero de 1604, frustrador de los mejores sueños romanos al instituir un juramento de fidelidad abarcador de los siguientes puntos: 1.º Jacobo es rey y señor supremo de Inglaterra. 2.º Por ser tal, ni el Papa ni la Iglesia de Roma pueden deponerle, ni aun someterle a censuras. 3.º Todo inglés, a fuer de súbdito leal, tiene obligación de denunciar cualquier acto que a tales fines tienda. 4.º Se rechaza «con horror» la tesis de que un rey excomulgado y privado de sus derechos podía ser depuesto o asesinado, sea por sus súbditos, sea por gentes extrañas, y 5.º Ni el Papa ni ninguna otra persona poseen derecho a dispensar del juramento previsto en el texto del edicto.

Era la antítesis del pensamiento católico. Por eso, mientras el clero protestante, capitaneado por George Blackwell, se apresura a aceptarlo, del lado romano Pablo V lo condena en dos Breves fechados a 22 de septiembre de 1606 y a 22 de septiembre de 1607, y el cardenal jesuita Bellarmino, otrora amigo de Blackwell, en carta enderezada a éste el 28 de septiembre del mismo año 1607.

Comienza la polémica, la dura polémica que nos ocupa hoy, y a mi juicio puede ser dividida en tres períodos: uno, primero, en el cual los contendientes conservan recatado anónimo; otro, segundo, en el que se quitan las caretas del disimulo lanzando al aire sus nombres, tanto el rey Jacobo cuanto el cardenal Bellarmino; y otro, final, en el que baja a la palestra el Doctor Eximio.

Al primer momento hay que adscribir el libro que Jacobo I publica sin firma de autor bajo el título *Triplici nodo triplex cuneus, sive apologia pro juramento fidelitatis adversus duo Brevia Pauli Papae V et epistolam Cardinalis ad G. Blackwellum Archiepiscopum nuper scriptam*, distribuida a los embajadores acreditados en la corte de San Jaime el 14 de febrero de 1608 con carácter oficioso, así como la contestación con que replica Roberto Bellarmino escudándose en el nombre de su secretario, aparecida en Colonia el mismo año 1608 bajo el epígrafe de *Responsio Matthaei Torti, Pres-*

byteri et theologi Papiensis ad librum inscriptum Triplici nodo, triplex cuneus.

Como en este libro se burla Bellarmino de Jacobo I aun sin mentarle, la indignación hace a éste dar de lado a todo secreto e iniciar el que yo califico de segundo tramo de la polémica al editar en Londres al siguiente año de 1609 su famosa *Apología pro juramenti fidelitatis, primum quidem αὐτοῦ τοῦ, nunc vero ab ipso auctore Serenissimo ac Potentissimo Principe Jacobo, Dei gratia Magnae Britanniae, Franciae et Hiberniae Rege Fidei Defensore, denuo edita*. La nueva respuesta de Bellarmino, sacada a la luz en Roma el propio año 1609, deja el campo en manos del cardenal jesuita, como reconocen autores tan poco sospechosos de imparcialidad como el francés Pierre Mesnard.

Vencido en el terreno dialéctico de las ideas, apela Jacobo I a las intrigas diplomáticas, enviando su *Apología* a los jefes de Estado de toda Europa y presentándola como preservativo de los males que pudiera suscitar las supuestas tendencias anárquicas de los grandes escritores jesuitas de la época: mas, excepto Venecia, todos se la devuelven cortésmente.

En tal coyuntura, el asesinato de Enrique IV de Francia viene a cambiar la faz de las cosas, levantando tamaña polvareda de temores que el preposición general Acquaviva ha de prohibir a los soldados de Ignacio a 6 de julio de 1610 escribir en defensa del tiranicidio.

En esos momentos de crisis para la postura católica, Roma vuelve los ojos al mejor entre sus teólogos y le encomienda sacar al carro ortodoxo del difícil barrizal de las pasiones enconadas. Empieza la que yo califico de tercera fase de la polémica cuando el nuncio en Madrid, Decio Caraffa, pide a Suárez componga lo que después será la *Defensio Fidei*. Entre 1609 y 1613 trabaja el Eximio sujeto a la vigilancia recelosa del embajador inglés y acuciado por las premuras de Roma, donde se sigue con tanto interés el curso de la redacción que el Papa recibe los pliegos a medida que Francisco Suárez los iba escribiendo. Dícese, incluso, que en uno de los envíos a Roma estuvo gran parte de la obra en peligro de perderse.

Al fin publícase a 25 de junio de 1613 y suscita las reacciones que eran de esperarse. De la parte católica, el Papa lo aprueba en 10 de septiembre y Felipe III felicita a Suárez en 4 de los mismos

mes y año. Del lado protestante, Jacobo I lo manda quemar por mano del verdugo y protesta en Madrid durante los primeros días de enero de 1614; ante cuya protesta Felipe III designa una Comisión presidida por el cardenal arzobispo de Toledo, la cual emite dictamen todo elogios para la *Defensio*, dictamen que detiene la maniobra diplomática del monarca británico. En la que entonces pudiera denominarse tierra de nadie, en Francia, perduraba el temblor promovido por el puñal de Ravallac y el Parlamento de París ordena la quema por el verdugo de la *Defensio Fidei* en 26 de junio de 1614, motivando enérgica intervención pontificia que da pie a un acto real de 17 de diciembre en que se suspende el anterior acuerdo.

—¿Cuál era el contenido del libro aquel capaz de agitar las pasiones y levantar tantos escándalos? ¿Por qué en la España que una propaganda aleposa ha querido presentar como ejemplo de opresión inquisitorial y obscurantista, un jesuita puede defender libremente, y aun con aplauso del rey, cosas tan estupendas que en las supuestas tierras de la libertad, en Francia y en Inglaterra, dan trabajo a los verdugos?

Es, señores, digámoslo de una vez para siempre y en menos-cabo de tantos falsificadores de los sucesos del pasado, que España era el país más libre de aquel siglo y que en la *Defensio Fidei* Francisco Suárez es el campeón de la libertad humana frente a una de las formas típicas de la tiranía, contra la tiranía que trae aparejada el carisma político del protestantismo.

2

Porque lo que da perenne actualidad a esta polémica, sacándola del estrecho cauce de la anécdota para trocarla en permanente faro de doctrina, es que en la *Defensio* Suárez actualiza las constantes tesis cristianas, aplicándolas a los tiempos nuevos.

Pues si hay algún hecho indiscutible en la historia del pensamiento político es el de que la libertad y la igualdad humanas nacen con el cristianismo. La libertad, al hacer a *cada* hombre responsable de su destino en directa relación con Dios. La igualdad, al hacer a *todos* los hombres hijos de un mismo Dios y herederos de una misma gloria.

El hombre pagano estaba aferrado al Destino, sin lograr ni un

punto rehuir sus cadenas. Al frente de toda la filosofía antigua podía sin yerros colocarse el decir senequista del «fata volentes ducunt, nolentes trahunt», lo mismo que toda la filosofía islámica se halla presidida por la noción aterradora del *qadar w-qádar*, del «decreto de los decretos» de un Allah única causa del quehacer universal. Por eso el mundo grecorromano desconoció la libertad civil concretada en la existencia de un círculo vital en donde no penetrara el poder de la comunidad y solamente entendió, al hablar de libertad, aquella libertad política que consiste en que los ciudadanos participen con su voto en la formación de la ilimitada voluntad colectiva. Y por eso también la postura lógica del mahometano es darse por *ibad*, por esclavo, ante su Dios o ante su representante o *jalifa* terrenal.

En lo que a la igualdad concierne, repasad un instante la textura de la familia antigua, cimentada alrededor de propios dioses, y entenderéis al punto cómo la diversidad múltiple de los dioses gentílicos levantaba barreras a la fraternidad universal. Solamente cuando Cristo rompe las unidades culturales cerradas y desarticula con la luz de su fe nueva aquellos núcleos absorbentes y hostiles, cuando coloca un paraíso común al alcance del buen obrar de todos los hombres, sean cuales fueren su lengua, su raza o su condición social, es cuando al tener un solo y mismo padre todos pueden comenzar a abrazarse en calidad de hermanos iguales en el afecto del Padre que está en los cielos. No en balde en la principal de las oraciones forjadas por el cristianismo, en aquella forma de plegaria que es la primera de todas porque su origen remonta al propio Jesucristo, no se reza jamás el egoísta «Pater meus», sino el igualitario, ancho, caritativo y fraterno «Pater noster».

Sobre estas bases y limando con ellas las asperezas feudales de los bárbaros cristianizados, Tomás de Aquino concibió un orden que adecuaba la omnipotencia divina con las causas segundas o humanas libertades; orden universal que es el mismo esquema armónico que maravillara a Francisco de Asís en la dulzura cariñosa del hermano lobo y cubriera con un velo de misticismo voluntarista lucubraciones de Duns Scoto. Intentando entender el mundo a lo dominico o bien admirándole a lo franciscano; el orbe medievo anduvo sus caminos doctrinales hasta que cae resquebrajado por cuatro rupturas sucesivas: religiosa, con Lutero; ética, con Maquiavelo; política, con Juan Bodino, y jurídica, con Althusius.

Todas ellas ceñidas a destrozar el equilibrio idealístico cristiano y a negar a la larga la libertad humana. Porque todas ellas son proyecciones más o menos directas del fatalismo o de su traducción luterana que es la predestinación. ¿Qué importa se llame fortuna a la fuerza que no detiene la *virtú* maquiavélica o que se hable de un decidir caprichoso de un Dios incomprensible a lo Wicleff? El resultado viene a ser idéntico: el hombre no es un ser que pueda concebirse como libre.

El 26 de octubre de 1547 Diego Laínez, jesuita y español, rompe en Trento lanzas teológicas por la libertad humana con su fórmula de los dos caballeros de iguales armas y distinto brazo, en la ocasión más alta de todas las sesiones del concilio. Y toda la Compañía de Jesús se alinearán disciplinada en las filas de los campeones de la libertad frente a los paladines de la predestinación. Suárez, en su *Defensio Fidei*, es un eslabón más en la brillante cadena cuyos eslabones se apellidan Molina, Mariana, Valencia y Bellarmino.

Por eso cuando quiero encerrar en mis recuerdos la imagen histórica de estos hijos de Ignacio, vilipendiados por intransigentes y tachados de fanáticos, siendo así que en la circunstancia del Renacimiento fueron nada menos que los defensores más encarnizados de la libertad política, con ardor que hubo hasta de parecer excesivo a los macizos teólogos que celosamente mantienen la pureza doctrinal más extrema bajo el hábito blanco y negro que vistió Santo Tomás, vuelvo siempre al Cristo de Velázquez.

No os extrañe el hecho en un contumaz paseante por las salas del Museo del Prado. Hay en nuestra primera pinacoteca tres Cristos de trama contrapuesta que en mí suscitan evocaciones separadas. Son los Cristos concebidos por el corazón y trasladados al lienzo por los pinceles del Greco, de Goya y de Velázquez. El Cristo del Greco, ascendiendo hacia el empíreo sobre blandas nubes y suaves palmas de manos angélicas, recortado hasta la delgadez, macilento hasta el ascetismo, austero hasta el milagro y sobrio hasta el alargamiento pictórico de las figuras dibujadas por el cretense toledano, me da la impresión de ser un alma que se escapa. El Cristo de Goya, reposando sobre la cruz con ademán de blando gesto, cae sobre el madero como sobre un lecho, cuajando en la anatomía sedante, tranquila, carente de violencia, exenta de retorcimientos, toda placidez de muerte para un cuerpo que queda sencillamente en la tierra y que está allí dormido por siempre en

una tabla. El Cristo de Velázquez, luminoso y apagado a un tiempo, concentrando en un gesto inigualable que ni antes se pintó ni ya podrá pintarse la coincidencia del dolor humano con la majestad divina sobre aquel fondo negro que expresa tanto el desamparo de la expiación para el universo como la imposibilidad de encontrar marco a la agonía del Justo, con aquella cabellera única que frena la angustia del rostro a medias encubierto, con aquella augusta solemnidad del sacrificio inmerecido, es para mí un Dios que muere.

Cada uno de estos tres Cristos cobra, a mi ver, una interpretación particular. El del Greco es el Cristo de los fervores dominicanos y de la mística encendida, que se escapa como el alma rehúya a la casa de la carne en las canciones de San Juan de la Cruz. El Cristo de Goya es el hombre que agoniza henchido de la placidez burguesa del XVIII, para ser reverenciado en romerías y saludado con afable devoción, un tanto volteriana, de indiferentismos sonrientes. El Cristo de Velázquez es el hidalgo crucificado por ser bueno, es el español del 1600, que, arma al brazo, lidia por su fe aun sin encerrarse en los extremos medievales del tomismo permanente ni ascender la vía mística de la ilusión desasida de las cosas terrenales.

Yo tengo por cierto que, si hubiera podido elegir entre estas tres maneras del Crucificado, Francisco Suárez se habría visto espejado en el solemne sacrificio del Cristo velazqueño.

Por eso, aguzando sus armas a tenor de los tiempos en que vivió, es su obra entera una antítesis del protestantismo y un aferrarse a las consignas de Roma. En el problema del origen del poder político, donde el protestantismo postulaba una suerte de misticismo carismático, Suárez propugna una democracia coherente y ordenada. En el problema del ejercicio del poder político, donde el protestantismo colocaba absolutismo, Suárez pone libertades justas; donde aquéllos, fusión de la Iglesia con el Estado, muy a lo católico, da el Eximio en separar ambas instituciones; y donde los reformadores niegan la licitud del tiranicidio, a fuer de jesuita auténtico, se aferra el de Coimbra en defender la derrocaión del gobernante perverso.

Por eso, en la encrucijada del 1600, cuando la línea de la filosofía política protestante en sus ramas oficiales y más poderosas, amenazaba desde Inglaterra con negar las conquistas de la libertad y la igualdad humanas que el cristianismo obró, Suárez baja a la

liza de las ideas enarbolando su lanza al servicio de la libertad en la conquista del destino personal y en el igual acceso de todos los humanos a los beneficios del Señor.

3

Porque la filosofía política protestante que Francisco Suárez combatiera, tiene su raíz en una postura teológica sustentada con anterioridad a Lutero, ya en pleno siglo XIV, por el precursor de la Protesta, el párroco de Lutterworth John Wicleff. Hagamos un poco de historia.

Corría el año 1378. La Cristiandad se rompe en dos mitades obedientes al papa francés Clemente VII y al papa romano Urbano VI, que se excomulgan mutuamente calificándose de réprobos y de anticristos. Por todos los rincones de Europa cunde un sentir de desaliento trágico, porque las gentes no saben a qué atenerse para encontrar una regla segura de obediencia.

En tal coyuntura, John Wicleff viene a decir sus palabras iluminadoras, buscando resolver la inquietud ambiente con el apoyo de aquella doctrina de la predestinación que tomara de Thomas Bradwardine, el discípulo de Duns Scoto, que escaló el solio arzobispal de Canterbury. Del orden universal y de que este orden fué establecido por Dios de tal manera que dentro de él los destinados a precitos estén sujetos a los predestinados para la salvación, arguye Wicleff que se ha de rendir obediencia únicamente a aquellos hombres de quienes no quepa dudar están destinados para la gloria eterna. Con lo cual viene a quedar por tema central de la especulación política averiguar con certeza quiénes están predestinados al cielo entre los diversos aspirantes al mando, tanto en lo eclesiástico como en lo secular. ¿Dónde encontrar criterios infalibles? Pienso Wicleff que no cabe disputar por predestinado para la gloria al Papa, porque resulta elegido por el colegio cardenalicio, esto es, por un conjunto de hombres de quienes a su vez no cabe predicar un criterio seguro de exención de destino infernal. Y piensa asimismo que sí cabe tener por predestinado al rey, porque el alma de los reyes la infunde a su arbitrio Dios en un cuerpo humano que por especial voluntad de Dios mismo va a imperar sobre una comunidad en la que es lógico suponer existan hombres destinados a

salvarse; no pudiendo achacarse a la perfección del proceder divino cometiera el error de subordinar a tales predestinados al cielo al yugo de un futuro precito. De cuyas comparaciones deduce, partiendo del yerro teológico de confundir a los llamados con los elegidos que le conduce a aniquilar la libertad de las causas segundas en la visión tomista del cosmos, ser siempre lícitas las órdenes de los reyes y no haber esa seguridad de licitud respecto de aquellas que emanan de los Papas. Con tanta modernidad en el vocabulario, que es precisamente Wicleff quien seculariza la idea del carisma, trasladándolo desde lo religioso a lo político, hablándonos textualmente en su *De potestate papae* de que el rey goza por «originalis Dei electio» de la «excellencia gracie vel alia carismata, quae sunt propria dona Dei» (edición Loserth. London, Wycliff Society, 1907, páginas 362 y 176).

Esta doctrina viene a ser el meollo político de la especulación protestante, que en el futuro va a operar siempre partiendo de la predestinación y concluyendo en la secularización del carisma. Sin ánimo de agotar una materia de por sí tan amplia, voy a escoger un manojo de citas, reducidas a Lutero y a varios escritores ingleses del siglo XVI, a fin de que con su rápida enumeración quede patente la exactitud de mi aserto. Helas aquí, y perdonadme lo fatigoso del relato en méritos a la concienzuda demostración de mi tesis.

Empecemos por Martín Lutero, quien en su *Ob Kriegsleute auch in einem seligen Stande sein können*, redactado en 1526, asevera que «la mano que tiene la espada secular no puede ser resistida, porque es mano movida por elección predestinada del Señor» (Luthers Werke, ed. de Weimar, XX, 626).

Vayamos a los ingleses predecesores de Jacobo I y comencemos por repasar *The obedience of a Christian Man*, debida en 1528 a la pluma de William Tyndall. En la página 32 leeremos que «he that judgeth the King, judgeth God; and he that resisted the King resisted God and dammeth Gods law and ordinances»; pues que, si Dios le pone en su alto sitio, el rey «though he be the greatest tyran in the world, yet is he unto thee a great benefit of God», como dirá en la siguiente página 33.

En la *Supplication unto the most gracious Prince King Henry VIII*, enderezada al marido de Catalina de Aragón por Robert Barnes el propio año de 1528, se confirma que, por tener su poder

directamente de Dios, «Scripture commandeth us to obey to wicked Princes».

Cosa parecida repite el obispo Stephen Gardiner en su «oratio» latina *De vera obediencia*, pronunciada en 1535 y traducida por Heywood en 1553, donde aprendemos que «el rey, aunque sea un infiel, representa a Dios sobre la tierra», no existiendo límites para su poder, porque éste se fundamenta en la Escritura y aquí no se le marcan barreras.

No es menos expresivo John Hooper en su *Homilia against disobedience* de 1571, al suscribir que «all kings, queens and other governors are specially appointed by the ordinance of God» (edición de 1859, pág. 549).

Ni andan a la zaga Hugo Latimer al sustentar, partiendo de la repetida tesis del carisma político de los príncipes, que «obedience is due to princes and magistrates though they were wicked»; Jewel, en su *Apology for the Church of England*, al decir que «we ought so to obey princes as men sent of God» (*Jewel's Works* III, 76); Thomas Bilson, al sostener en la página 213 de su *The true difference between Christian subjection and Unchristian rebellion*, dada a luz en 1581, que «all their subjects... must obey them commanding that which is good in matters of religion and endure them with patience when they take part with error»; o John Udall, cuando, en su *A demonstration of the truth of that discipline which Christ hath prescribed*, al año 1590, afirma que «if the Prince commands anything contrary to the word of God, it is not lawful for subjects to rebel or resist, but with patience and humility to bear the punishment laid upon them».

Es la visión que Thomas Heywood llevará al teatro años más tarde en su comedia *Royal King and loyal subjects*, y que asimismo mantendrán los reyes Isabel y Jacobo. Al publicar, en el mes de octubre de 1581, la llamada Reina Virgen *A declaration of the causes mowing the Queen of England to give aid to the defence of the people afflicted and oppresed in the Low Countries*, dogmatiza que los reyes tienen su poder «immediately of the same almighty Lord and so therefore accountable only to his Divine Majesty». Y por lo que respecta a Jacobo I, en el discurso pronunciado delante del Parlamento el 21 de marzo de 1609, señala que «Kings are justly called Gods for that they exercise a manner or resemblance of Divine Power upon earth», esto es, las facultades de destruir o crear, de

castigar o premiar, de otorgar la vida o inferir la muerte, de administrar justicia o quitarla; de acuerdo con aquellas imprecaciones acerbas con que en la *Apología* del propio año condenara la «atrox conjuratio» jesuítica contra los carismáticos principados en los violentos términos que al día de hoy resulta donoso recordar: «Maledictus, qui male dicit uncto Domini!» Maldito sea aquel que maldice al ungido del Señor (pág. 17).

4

La doctrina del carisma político, tan fielmente seguida por la Iglesia anglicana en el siglo XVI, suscita la ofensiva ideológica de los escritores católicos en tanto grado que sería sobremanera fatigosa esta charla si quisiera yo ni aun abordar los ecos principales. Por eso voy a limitarme a recoger la doctrina suariana, precediéndola únicamente del juicio de dos escritores católicos ingleses, ya que estamos ocupándonos de la literatura política inglesa de los tiempos en que vivió Suárez. Así podrá apreciarse cómo Suárez fué sencillamente el máximo campeón de la ortodoxia romana, y no un escritor aislado y discutible en este punto.

En la famosa *Apology and true Declaration*, sacada en 1581 por el cardenal William Allen, como en la *A conference about the next succession to the Crown of England*, que en 1594 publica bajo el seudónimo de Doleman el inteligentísimo jesuita John Parsons, se declara que el poder del príncipe halla justificación teológica más que originaria, pues existe «for justice and order» hasta tal extremo que de no obrar según su fin debe ser depuesto, ya que permitirsele sería aceptar el mal contra los preceptos de la ley natural.

Pareja es la postura sentada por Francisco Suárez. Comienza nuestro granadino por servirla una base amplia en perspectivas, diferenciando los orígenes del poder según las varias especies de comunidades. En las comunidades imperfectas, en las que predomina el carácter económico sobre el propiamente político, es natural el origen del poder de que se inviste a quien las gobierna, sea el marido en el matrimonio, sea el padre en la familia, sea el señor en la sociedad heril de amos y criados. En las comunidades políticas perfectas, separa Suárez la eclesiástica de la secular, en notoria pugna con el protestantismo que al postular la fusión de lo reli-

gioso con lo civil venía a caer de nuevo en el yerro pagano que el cristianismo superara de subordinar lo religioso a lo político.

Contra la identificación de súbdito de la Commonwealth y miembro de la Iglesia anglicana, reclamada por el Santo Tomás de Aquino de la reforma británica, Thomas Hooker, en el párrafo I del libro VIII de su famoso *The laws of Ecclesiastical Polity*, lo mismo que contra la subordinación de las instituciones eclesiásticas a las estatales exigido por Iohannes Althurius en el capítulo XXVIII de su *Politica methodice digesta*, por no citar más que dos ejemplos señeros entre los escritores protestantes contemporáneos de Francisco Suárez en Inglaterra y en Alemania, alza el jesuita el grito de defensa de la libertad que supone escindir los dos campos del espíritu y de la vida humana, aunque admita, al uso de su hora, la estrecha acción conjunta de ambos sin mengua de la separación de sus esferas respectivas.

Vistas de tal modo las cosas, son diferentes los orígenes del poder en cada una de las dos. El cuerpo eclesiástico, definido como «unum corpus visibile in hoc mundo existens», satisface su gobernación externa por un pontífice que cobra sus facultades de su condición de Vicario de Dios (*De legibus*, IV, 9, 4). El cuerpo político, necesitado de un poder que atempere las exigencias individuales al bien común, retiene la potestad de gobernarse a sí mismo como tal cuerpo político, ya que naturalmente los hombres no son gobernados en lo terrenal ni por ángeles ni inmediatamente por Dios mismo (*De legibus*, III, 1, 5).

Mas, en la realidad política, hay gobernantes diferenciados de los gobernados, porque no todos han de mandar a un tiempo. Con lo cual, la cuestión se transforma en el tema de averiguar quiénes designarán o cómo se designará el gobernante.

Quiero recordar aquí que, según ya expuse en otra parte, son hasta cinco los tipos históricos de señalar al gobernante de una comunidad. Primero, por la confusión del señor terreno con un Dios vivo en la tierra; tal el antiguo Egipto de los faraones memfitas hijos del Dios Rhâ, tal la Asiria de la casa de Agadé, tal el Japón de la constitución de 1889. Segundo, cuando el príncipe secular es también vicario religioso de Dios; así en la postura islámica, cual consta en el vocablo *jalifa*. Tercero, si Dios escoge directamente al monarca, como en la ideología protestante que acabo de referir desde Wicleff a Jacobo I. Cuarto, por elección popular a secas, sin

ningún apoyo trascendente; estamos en las democracias modernas de índole laica. Y, finalmente, cuando la elección popular se realiza por la comunidad de un modo inmediato, aunque mediatamente el poder viene de Dios; caso del pensamiento católico, al que se adscribe, como es lógico, Francisco Suárez.

Admitido de antemano el dicho paulino «Non est potestas nisi a Deo», se lee tajantemente en el *De legibus*: «Se ha de decir, pues, que esta potestad, por sola naturaleza de ella, no está en ningún hombre en singular, sino en la reunión de los hombres» (III, 2, 3). Es que, para Suárez, a diferencia de muchas de las tendencias de aquel siglo, el príncipe forma parte integrante de la república, no está sobre ella.

Mas el origen popular del poder político no es afín al criterio rousseauniano de las mayorías inorgánicas. Al posterior mecanicismo de Rousseau, contrapone Suárez un cerrado organismo político; a la ulterior visión dieciochesca del hombre abstracto, meramente «homo oeconomicus» de las filosofías animadoras del 1789, enfrenta la visión del hombre concreto, membrado dentro del cuerpo político como parte del orden comunal reciamente estructurado; a la noción democrática moderna de los hombres que se cuentan, el realismo de los hombres que se pesan y se miden. Por eso no estaba muy lejos de la verdad G. Saitta cuando, en su libro *La Scolastica nel XVI e la Politica dei Gesuiti*, negaba al granadino el título de demócrata a la moderna, bien que no acertara en buscar a su postura las raíces a que acabo de aludir.

Porque, eso sí, la visión de la comunidad como conjunto orgánico, como «corpus mysticum», es concluyente. «El poder de dictar leyes—requiere Suárez a la letra—no reside en los individuos considerados aisladamente ni en una multitud humana agrupada por casualidad, sino en la comunidad considerada en su unidad moral y organizada en un solo cuerpo místico» (III, II, 7).

Y no es que estemos ante una personificación del Estado, cual quieren ver Dempf, Rommen y Mesnard desde ángulos de vista harto dispares; porque, como certeramente señaló Paulo Mêrea, en su *Suárez, Grocio, Hobbes*, en Suárez se da separación entre el pueblo y el cuerpo superior estatal. La conclusión suariana incide en el punto del origen del poder político, para adquirir violencias polémicas al chocar con las tesis sustentadas por la línea ideológica protestante que hemos visto culminar en el rey Jacobo de

Inglaterra. En la *Defensio Fidei*, libro III, capítulo II, párrafo 10, concluirá rotundamente que «ningún rey ni monarquía puede existir ni existió dimanada inmediatamente de Dios o por institución divina, sino mediante la voluntad humana y la institución de los hombres». (Ex quibus tandem concluditur nullum regem, vel monarchiam habere, vel habuisse immediate a Deo, vel ex divina institutione politicum principatum, sed mediante humana voluntate et institutione.)

No cabe una refutación más contundente de la tendencia secularizadora del carisma ni de la opinión que ve en los gobernantes hombres especialmente escogidos por voluntad de Dios. Para Suárez, no debe ser obedecido quien no tenga el poder por la vía democrática cristiana de la delegación de la comunidad entendida cual cuerpo místico. Cabalmente aquí se halla la clave de su primera contraposición entre rey y tirano al hablar en la misma *Defensio Fidei* del tirano como aquel gobernante «qui re vere non est rex, nec dominus, sed locum illius occupat et umbram ejus gerit» (VI, 4, 1); «que en realidad no es rey ni señor, sino que ocupa el lugar del rey y gobierna a la sombra de él».

¿Cuáles fueron las secuelas de estas posturas? ¿Qué entrañaba más eficacia política: el carisma protestante o la libertad española? ¿Era más acertado reducir el orden político al esquema absolutista derivado del predestinacionismo, o mantener la línea escolástica de la libertad encauzada que resultaba del dualismo tomista de conjugar el Dios potente con la libertad limitada de la criatura racional? ¿Cayó por más seguro el personalismo de Jacobo o, por el contrario, lo fué la institucionalización de las voluntades del común social que concibió Suárez?

Es imposible apurar el tema en el espacio de una conferencia. Sin embargo, el contraste es manifiesto y está cantado por los resultados mismos. El carisma político de los escritores anglicanos quiebra cuando rueda una cabeza real en el Whitehall a 30 de enero de 1649. La libertad ordenada que Suárez colocó en la base de los poderes políticos, pese a todas sus imperfecciones y no obstante el progresivo anquilosamiento posterior, conservó el orden político de la monarquía católica de España. En el fondo, el secreto estaba en aquellos versos cumbres de nuestro teatro barroco, que en Castilla eran moneda popular corriente y en Inglaterra mercancía

espiritual sujeta a prohibiciones aduaneras; los de Pedro Crespo, el genial alcalde de la Zalamea calderoniana:

Al rey la hacienda y la vida
se han de dar, pero el honor
es patrimonio del alma,
y el alma sólo es de Dios.

Y el alma sólo es de Dios. Tales palabras, claves del pensar hispano del 1600, encierran el meollo teológico-político de la trama lógica que Suárez levanta frente al carisma político que seculariza la Protesta en Inglaterra.

Miradas así las cosas, cabe preguntar qué lección ofrezca el pensamiento de Francisco Suárez para el hombre de hoy. Veámoslo.

Hace pocos días recibí yo un ejemplar del primer tomo de los *Conselhos e pareceres* suarianos que, a fuer de homenaje a la memoria del Eximio, está editando nuestra hermana universidad coimbricense. Y en este ejemplar, quien me lo remitía, el fraternal y admirado Joaquín de Carvalho, el filósofo amigo de las orillas del Mondego, escribía lapidariamente que en tal volumen anidaba «el eco de una voz que no se extingue».

Yo sé, no obstante, lo sabemos todos, que a lo largo de los tres siglos postreros se ha extinguido o pareció apagarse la clara voz, perdiéndose sus resonancias en los vacíos espacios del olvido patrio. Pero sé también, lo sabemos todos, que la fortuna de Francisco Suárez con la cultura hispánica es la leyenda del rielar de la estrella sobre el océano.

Podría parecer que la voz cae porque los árboles del bosque lujurioso del saber nuestro han venido a ser regados con aguas provenientes de extraños manantiales, con el europeísmo de Feijoo, con el liberalismo de Bentham, con el doctrinarismo de Benjamin Constant, con el socialismo de Marx, con el anarquismo de Bakunin o con el sociologismo de Max Weber; en tanto grado que los vientos variables del cuadrante que de momento soplaran han levantado olas menudas que, pese a su corto vuelo, fueron capaces de borrar el reflejo de la estrella sobre las aguas del mar.

Pero sé también que vendrá un día en el que los vientos dejarán de airear su soplo, y entonces volverá a reflejarse la lumbre de la estrella sobre la tersa serenidad de las tranquilas aguas aquietadas.

He dicho.

BIBLIOTECA

FCO. ELIAS DE TEJADA Y ERASMO PERCOPO